Florovsky Gheorghe, Arhipreotul

ÎNVIEREA MORTILOR

Învierea lui Hristos este temelia speranței creștine

Speranța creștină se bazează pe vestea bună și plină de bucurie a nimicirii morții: *„Sărbătorim mortificarea morții, nimicirea iadului, începutul unei alte vieți veșnice”* (din canonul pascal). Încă de la început, vestea plină de bucurie a Celui Înviat a fost în centrul predicii apostolice. Apostolii au mărturisit despre ceea ce au văzut. Toată bucuria mântuitoare a Învierii lui Hristos constă în faptul că este **zălogul și începutul învierii generale** . Hristosul Înviat îl învie împreună pe Adam căzut și deschide calea spre înviere pentru orice făptură: *„Căci, precum toți mor în Adam, așa și toți vor fi înviați în Hristos”* (1 Corinteni 15,22).

Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să recitim *Evanghelia Învierii* din Prima Epistolă a Apostolului Pavel către Corinteni: *„Dacă nu este o înviere a morților, nici Hristos n-a înviat... Căci dacă morții nu înviază, nici Hristos n-a înviat”* (15:13-16). Apostolul vrea să spună: însăși învierea lui Hristos devine lipsită de sens dacă nu ar fi fost un eveniment universal, dacă întregul Trup nu este înviat inseparabil cu Capul... Fără nădejdea învierii, orice predică despre Hristos devine neputincioasă, iar credința în El devine zadarnică: *„Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră; sunteți încă în păcatele voastre”* (15:17). Fără nădejdea învierii, a crede în Hristos ar fi zadarnic și, în general, ar fi doar superstiție . *„Dar acum, Hristos a înviat din morți, pârga celor adormiți”* (15:20), și în aceasta stă **victoria vieții** .

Moartea este o tragedie

Întregul creștinism timpuriu este plin de bucuria Învierii, o presimțire luminoasă a vindecării și restaurării finale a întregii creații. Deși otrava morții, care a intrat în lume prin păcat, încă acționează în țesuturile naturii umane, lipsa de speranță a morții este zdrobită și puterea ei este epuizată, puterea descompunerii este abolită. Harul învierii a fost acordat rasei umane . O viață nouă curge deja în țesuturile lumii transformate. Izvorul misterios al harului, zorii neofiliți ai adevărului și nestricăciunii, se deschide deja. „Adevărat, murim acum de aceeași moarte”, spune Hrisostom, „dar nu rămânem în ea... Puterea morții

este că morții nu au nicio ocazie să se întoarcă la viață... Dacă, însă, el este înviat după moarte și cu o viață mai bună, atunci aceasta nu mai este moarte, ci doar o dormire" [1] . Și noi nu numai că credem în învierea morților sau *așteptăm cu nerăbdare învierea lor, dar „parțial" participăm* deja la ea și o *anticipăm* în sfintele mistere.

Într-adevăr, în Sfânta Euharistie credincioșilor li se dăruiește sfântul *„ medicament al nemuririi "*, așa cum spunea sfântul mucenic Ignațiu al Antiohiei, „un antidot pentru a nu muri" (Efeseni XX, 2). Euharistia este zălogul și logodna vieții veșnice... În experiența creștină, moartea se revelează pentru prima dată în toată profunzimea tragediei sale, ca o teribilă catastrofă metafizică, ca un misterios *eșec al destinului uman*... Moartea umană nu este doar o anumită limită „naturală" a tot ceea ce este trecător și temporar. Dimpotrivă, este complet contrară naturii: *„ Dumnezeu n-a creat moartea "* (Înțelepciunea 1, 13). Dumnezeu creează pentru a rămâne, nu pentru a fi — nu pentru a muri, ci *„ ca să fie "*. Moartea omului este *„ plata păcatului "* (Romani 6, 23), este o pată și o stricăciune în lume.

Prin moarte, viața pământească și trupească prezentă încetează. Ea **destrămează** existența umană, deși personalitatea omului este indivizibilă, iar sufletul său este „nemuritor". Chestiunea morții este, în primul rând, *chestiunea corpului uman* , a corporalității omului... Creștinismul nu învață doar despre nemurirea sufletului dincolo de mormânt, ci tocmai despre **învierea trupului** . În evanghelia creștină despre **corporalitatea** omului se dezvăluie că aceasta este *imaginea originală și eternă a existenței umane* și nu deloc un element accidental sau suplimentar în alcătuirea umană. Tocmai aceasta a fost noutatea greu de asimilat în învățătura creștină.

Nu numai „cuvântul Crucii", ci nu mai puțin „cuvântul Învierii" era o nebunie și o ispită pentru eleni. Întrucât lumea elenică *detesta trupul* , predicarea învierii nu putea decât să-l deruteze și să-l sperie pe omul antic. Mai degrabă, el visa la o dezintegrare completă și definitivă. Viziunea asupra lumii a „elenului" obișnuit din primele timpuri creștine s-a format sub influența predominantă a ideilor platonice și orfice, iar judecata trupului ca o *„* **închisoare** *"* în care spiritul căzut era captiv și închis era aproape în general acceptată și evidentă. Dacă trupul este un „mormânt", atunci creștinismul nu va profeți oare că această captivitate va fi veșnică și indisolubilă... „Așteptarea unei învieri trupești ar fi mai potrivită pentru râme" - faimosul Celsus i-a batjocorit pe creștini în numele unui păgân obișnuit și în numele

bunului simț. Visul unei viitoare învieri i se părea impiu, dezgustător și imposibil. „Dumnezeu nu ar fi creat niciodată ceva atât de nebunesc și impiu! Nu ar fi împlinit visele criminale ale oamenilor pierduți în dragostea lor impură pentru trup." Creștinii, conform lui Celsus, sunt „philosopherci", adică iubitori ai firii. Dar el îi menționează cu simpatie pe docetiști (eretici care învățau că întruparea lui Hristos era iluzorie) [2] .

Aceasta era atitudinea societății față de Evanghelia de duminică. Filosofii atenieni îl numeau pe apostolul Pavel „un vorbitor de cuvinte deșarte" tocmai pentru că le predica *„Isus și învierea"* (Faptele Apostolilor 17:18-32). Viziunea păgână asupra lumii din acea vreme era dominată de un dezgust aproape fizic față de trup, susținut de influențe din Orient. Este suficient să ne amintim de potopul maniheist ulterior care a cuprins Occidentul.

De la Fericitul Augustin aflăm cât de greu i-a fost să se elibereze de „odiile față de trup" păgâne. Celebrul Porfirie (biograful filosofului Plotin) relatează că „părea să-i fie rușine să fie în trup... Și într-o astfel de stare de spirit, a refuzat să spună ceva despre strămoșii, părinții sau patria sa. Nu a permis nici unui sculptor, nici unui pictor să se apropie de el... De ce să ne fixăm mult timp pe această înfățișare muritoare? Este de ajuns că o purtăm acum!" (*Porfirie* , „Viața lui Plotin", I).

Însă în această oroare a trupului nu ar trebui să vedem „spiritism". Însăși înclinația spre „docetism" nu semnifică încă o atitudine spiritualistă în experiența elenistică. Unicitatea ireductibilă a „spiritualului" nu era încă înțeleasă de lumea păgână.

Pentru stoici părea atât de simplu și destul de natural să echivaleze și chiar să identifice „Logosul" cu „focul" și să vorbească despre „Cuvântul înflăcărat". În maniheism, tot ceea ce există este gândit în categorii materiale, lumină și întuneric în sens egal, și totuși patosul abstinenței este puternic aici. Ceva similar se observă în gnosticism și în jocul său caracteristic de imaginație senzuală. Și din nou, folosind exemplul Fericitului Augustin, după propria sa recunoaștere, se poate vedea cât de dificil le era oamenilor să înțeleagă că există o ființă imaterială. Chiar și în neoplatonism există un fel de tranziție continuă de la lumina intelectuală la lumina materială.

Ascetismul filosofic al lui Plotin trebuie distins de cel oriental, gnostic sau maniheist, iar Plotin însuși s-a pronunțat foarte aspru împotriva „gnosticilor". Și totuși, exista o diferență doar în **metode** și **motive** .

Concluzia practică în ambele cazuri este aceeași: „fuga” din această lume, exodul sau „eliberarea din trup”. Plotin oferă următoarea comparație. Două persoane locuiesc în aceeași casă. Unul dintre ele îl ceartă pe constructor și clădirea în sine, căci este ridicată din lemn și pietre fără suflet. Celălalt, dimpotrivă, îl laudă pe arhitectul înțelept, căci clădirea a fost ridicată cu mare artă. Pentru Plotin, această lume nu este rea, această lume este o *„ imagine ”* sau o reflectare a celei mai înalte, poate a celei mai bune imagini. Cu toate acestea, trebuie să tindem de la imagine la prototip, de la inferior la superior. Plotin nu laudă imitația, ci un model. *„El știe că va veni vremea când va pleca și nu va mai avea nevoie de o casă ... ”* Tocmai aceasta este caracteristică lumii păgâne. În cele din urmă, sufletul *va fi eliberat* de legătura sa cu trupul, *va fi deposedat* de acesta și se va înălța spre adevărata sa patrie [3] .

În viziunea antică asupra lumii, este întotdeauna vorba de *trepte* în continuitatea unui singur cosmos. În această continuitate, *ierarhia* treptelor este calculată foarte strict. Și, indiferent cât de „unanime” ar fi acestea între ele, cele „mai înalte” dintre ele se opun decisiv și ferm celor „mai jos”. Cea mai joasă este considerată necurată și josnică. Pentru o persoană antică, **frica de impuritate** este mult mai puternică decât **frica de păcat** . Sursa și sediul răului este această „natură joasă”, corpul și carnea - o substanță groasă și grosieră. Răul vine din întinare, nu din perversiunea voinței. Trebuie să se elibereze de această murdărie și să se curețe exterior.

Însă creștinismul aduce vești noi și bune **și despre trup** . Încă de la început, tot docetismul a fost respins ca fiind cea mai distructivă ispită, ca un fel de contraveste întunecată, de la Anticrist, *„din duhul înșelăciunii”* (cf. 1 Ioan 4:2-3). Acest lucru este resimțit atât de viu la primii scriitori creștini, de exemplu, la sfântul mucenic Ignațiu. Tertulian, cu toată intensitatea patosului său ascetic, se ridică la o autentică „îndreptămânare a trupului” - aproape până la punctul freneziei și angoasei (vezi interesanta sa discuție „Despre învierea trupului”, precum și „Apologetica” sa).

Ispita dezbrăcării a fost respinsă cu deplină hotărâre deja de Apostolul Pavel: *„ Căci nu voim să ne dezbrăcăm, ci să ne îmbrăcăm, pentru ca ceea ce murim să fie înghițit de viață ”* (2 Corinteni 5:4). „Aici le dă o lovitură de moarte celor ce degradează firea trupească și ne critică firea pământească”, explică Hrisostom. „Sensul cuvintelor sale este acesta. Nu trupul, cum spune el, vrem să lepădăm, ci stricăciunea; nu

trupul, ci moartea. Trupul este una, iar moartea alta; trupul este alta, iar stricăciunea alta. Nici trupul nu este stricăciune, nici stricăciunea nu este trupul. Adevărat, trupul este stricăcios, dar nu este stricăciune. Trupul este muritor, dar nu este moarte. Trupul este creația lui Dumnezeu, iar stricăciunea și moartea sunt introduse de păcat. Așadar, spune el, vreau să lepăd ce este străin și nu al meu. Ceea ce este străin nu este trupul, ci stricăciunea... Viața viitoare distruge și extermină nu trupul, ci stricăciunea și moartea care s-au atașat de el" [4] . Hrisostom transmite aici cu acuratețe starea constantă de spirit a creștinilor antici: „ *Așteptăm primăvara și pentru trupul nostru "*, spunea apologetul latin din secolul al II-lea [5] .

Aceste cuvinte sunt citate de V. F. Ern în scrisorile sale din Roma, vorbind despre catacombe: „Nu există cuvinte care să transmită mai bine impresia tăcerii jubilante, a păcii inteligibile, a liniștii nemărginite a cimitirului creștin timpuriu. Aici, trupurile zac ca grâul sub un giulgiu de iarnă, așteptând, anticipând, profețind primăvara transcendentală, de dincolo de lume a Eternității" [6] . Și asta a predicat apostolul, spunând: *„Tot așa este și învierea morților: este semănată în stricăciune, învie în nestricăciune"* (1 Corinteni 15:42). Pământul este ca și cum ar fi semănat cu țărână omenească, pentru ca prin puterea lui Dumnezeu să crească în ziua de apoi. „Ca semințele aruncate în pământ, fiind destrămate (din trup), noi nu pierim, ci, fiind semănate, vom învia" [7] . Fiecare mormânt este o arcă a nestricăciunii, *„și mortul nu este singur în mormânt".* Acum însăși moartea este luminată de lumina speranței victorioase. De aceea este atât de multă bucurie în ritul înmormântării creștine, căci *avem nădejde* (cf. 1 Tes. 4:13).

Unicitatea asceticismului creștin, în diferența sa față de pesimismul ascetic necreștin, este, de asemenea, legată de aceasta. Părintele P. Florensky vorbește bine despre această diferență. „Ascetismul acela se bazează **pe veștile rele despre răul** care domnește asupra lumii; acesta se **bazează pe veștile bune despre victoria** care a învins răul lumii... Acel care dă superioritate, acela este sfințenia... Acel ascetic pleacă pentru a pleca, **se ascunde** ; acesta pleacă pentru a deveni pur, **cucerește** " [8] . Abstinența poate fi sugerată, justificată sau sugerată în moduri diferite. Și cu toată asemănarea aparentă dintre ascetismul **platonician și cel creștin** (care creează pericolul constant al confuziei, autoamăgirii și substituirii), există o diferență fundamentală între ele atât în planurile lor inițiale, cât și în speranțele lor finale... În platonism, „veștile rele" despre trup predomină: vestea

morții și descompunerii sale - toate aceste preziceri despre „rătăcirile" sau „migrațiile" sufletelor sunt legate de aceasta. Și de aici - **setea de dezbrăcare** . Se dă o luptă cu „sentimentele" de dragul eliberării complete de lumea materială a evenimentelor. În revelația creștină, este adusă „vestea bună" despre trup - despre nestricăciunea, transformarea și gloria sa viitoare, despre transformarea viitoare a întregii lumi. Iar lupta cu „senzualitatea" este dusă aici nu de dragul eliberării, ci pentru ca trupul **să se spiritualizeze:** *„Este semănat trup firesc, este înviat trup duhovnicesc"* (1 Corinteni 15:44). Iată antiteza speranței escatologice: pentru a *te „îmbrăca "*, trebuie mai întâi *să te „dezbrăci "*.

Unitatea naturii umane

Adevărul despre om pare a fi împărțit în două părți, iar o anumită antinomie este înscrisă misterios în însăși existența sa empirică. Trebuie să depunem mărturie despre două lucruri despre om: în primul rând, trebuie să afirmăm **unitatea omului** în însăși complexitatea și dualitatea sa empirică („a sufletului și trupului"). În al doilea rând, trebuie să arătăm **originalitatea sufletului** , ca început al creatorului și raționalului, al autoactivului și al conștientului de sine. Și ambele adevăruri nu sunt atât de ușor de conectat sau combinat într-o singură sinteză organică... În psihologia modernă, întruchiparea organică a sufletului, **unitatea vieții întrupate** , este cel mai puțin luată în considerare . Adesea, „doctrina sufletului" este construită cu calculul de a face orice altă „doctrină a omului" inutilă și superfluă. „Originalitatea" sufletului, ca ființă simplă și suprasensibilă, este de obicei înfățișată cu atât de mult exces încât însăși „prezența" sa în trup, însăși posibilitatea „încarnării" sale devine misterioasă și de neînțeles. Întreaga problemă a așa-numitului „paralelism psihofizic" este legată de aceasta. Este necesar să adunăm mărimi atât de independente încât interacțiunea dintre ele să fie aproape neverosimilă.

Acest „psihologism" din doctrina omului este de origine platonică. Este legat de premisa tăcută: *omul este un suflet, iar a fi într-un corp este chiar nefiresc pentru el...* În psihologia modernă, catastrofa morții este mușamalizată în tăcere. Moartea, în aceste scheme, își pierde semnificația și importanța metafizică **.** Se vorbește atât de mult despre nemurirea sufletului încât **uită de mortalitatea omului.** Există un anumit adevăr în observația „platonică" (sau orfică) că trupul este o „închisoare". Într-adevăr, sufletul este adesea captiv propriului corp, captiv și aflat în puterea tuturor acestor impresii senzoriale, dorințe,

pasiuni. Este necesar să se elibereze de această captivitate. Sufletul trebuie să „ *domineze* ” în om. Trebuie să se recunoască și să se realizeze, să-și afirme dreptul din naștere. Există „o altă” lume a ființei neschimbate și acolo se află adevărata patrie și lăcaș al sufletului, și nu aici, în această vale și vârtej al existenței. În această *luptă cu senzualitatea* se află adevărul platonismului. Și multe motive ale acestui ascetism platonician natural au fost absorbite în sinteza creștină ca un fel de preludiu și anticipare a experienței binecuvântate. Și totuși, un lucru rămâne incontestabil: singura experiență a noastră înșine care ne este accesibilă și accesibilă verificării este **experiența vieții întrupate** .

Omul nu este un suflet, cel puțin nu în starea sa modernă sau empirică, pe care o știm din experiență. Omul este un fel de „ *amfibian* ”, adică **o ființă dublă** . Și astfel, din punct de vedere creștin, în această judecată generală despre om, Aristotel are mai multă dreptate decât Platon... În interpretarea filosofică a speranței sale escatologice, gândirea creștină, cel puțin la început, aderă mai degrabă la Aristotel. În această chestiune, el, acest prozator printre mulțimea poeților, sobru printre cei inspirați, se dovedește a fi mai aproape decât „divinul” Platon.

O astfel de preferință poate părea neașteptată și ciudată. La urma urmei, strict vorbind, potrivit lui Aristotel, omul nu are și nu poate avea nicio viață de apoi. Omul, în înțelegerea sa, este o ființă complet pământeană. Nu există om dincolo de mormânt. Omul este muritor în întregime, ca tot ce este pământesc, și moare irevocabil. Dar tocmai în această slăbiciune a lui Aristotel rezidă puterea sa, căci a reușit să demonstreze **unitatea** omului empiric. Pentru Aristotel, omul este, în primul rând, o anumită „ființă” sau individ natural, o anumită „ *unică ființă vie* ”. Și unul este tocmai din doi și în doi: amândoi există doar împreună, într-o anumită combinație originală și inseparabilă. În „trup”, materia este „formată” tocmai de suflet, iar sufletul își găsește „realitatea” doar în trup. În cartea sa „Despre suflet”, Aristotel explică cu mare insistență că, prin divizarea „sufletului” și a „trupului”, **omul nu va mai fi** ... Sufletul este „ *forma* ” corpului și „ *limita* ” sa sau „prima entelehie a corpului natural”. Aristotel afirmă **unicitatea** perfectă a fiecărei existențe umane, dată „aici” și „acum”. De aceea, pentru Aristotel orice presupunere despre „transmigrări” sau „reîncarnări” ale sufletelor era complet inacceptabilă - fiecare corp are propriul său suflet, propria „imagine” și „formă” [9] .

Această învățătură antropologică a lui Aristotel este ambiguă și, prin urmare, se pretează la cea mai vulgară simplificare, transformându-se într-un naturalism grosolan, în care omul este echivalat cu alte animale. Aceasta este ceea ce au concluzionat unii dintre vechii adepți ai Stagiritului despre el (în învățătura sa despre suflet ca „armonie" a corpului). Dar Aristotel însuși nu este vinovat de această învățătură falsă. Pentru el, omul este un animal **rațional** și a spus o mulțime de lucruri importante și pătrunzătoare despre *Rațiune* . Adevărata slăbiciune a lui Aristotel nu constă în faptul că nu distinge sau nu separă suficient „mentalul" de „corporal", ci în faptul că recunoaște **tot ce este individual ca fiind trecător** . Dar în aceasta repetă eroarea caracteristică gândirii elenice și a întregii filosofii antice. În această chestiune, Aristotel nu se deosebește de Platon. În eternitate, gândirea elenică contemplă și discerne **doar tipicul** , liber de tot ce este **personal . Caracterul** *sculptural* particular al concepțiilor filosofice antice este legat de aceasta **lumea viziunilor înghețate** .

Odată cu fondarea lui A. F. Losev, întreaga filozofie greacă antică este desemnată drept **simbolism sculptural** . Hegel a vorbit despre această natură „sculpturală" a viziunii antice asupra lumii în „Estetica" sa: „Pe un fundal întunecat, ca urmare a jocului și luptei dintre lumină și umbră, crește un corp incolor, fără ochi, rece, marmorat și divin de frumos, mândru și maiestuos - o statuie. Și lumea este o astfel de statuie, iar zeitățile sunt astfel de statui; și orașele-stat, și eroii, și miturile, și ideile - totul ascunde această intuiție sculpturală primară. Nu există personalitate aici, nici ochi, nici individualitate spirituală. Aici este ceva, și nu cineva, un individ **,** și nu o persoană vie cu propriul său nume. Și, în general, nu există nimeni. Există corpuri și există idei. Spiritualitatea ideii este ucisă de corp, iar căldura corpului este moderată de ideea abstractă. Există statui frumoase, dar reci și fericit indiferente" [10] .

Și astfel, în termenii unei astfel de viziuni indiferente asupra lumii, Aristotel simțea și înțelegea **individul mai mult decât alții** . Așa cum se întâmpla adesea, gânditorul creștin, cu mijloacele pe care le împrumuta de la „filosofii externi", putea realiza mult mai mult, căci privea de la o înălțime mai mare . Ideea principală a lui Aristotel, în învățătura sa despre suflet, este transformată semnificativ în interpretarea creștină, căci toate conceptele încep să însemne mai mult, iar în spatele lor se deschid noi perspective.

O astfel de transformare a aristotelismului o găsim la Origen, parțial la Metodie din Olimp și, mai târziu, la Grigore de Nyssa. Însuși conceptul de „entelehie", așa cum a fost introdus de Aristotel în doctrina sa despre suflet, este transformat în mod nerecunoscut în noua experiență **a vieții spirituale** . Prăpastia dintre Rațiune, impersonală și eternă, și „suflet", individual, dar muritor (căci este inseparabil legat de trupul muribund), a fost eliminată și închisă în noua conștiință de sine a personalității spirituale. La aceasta se adaugă un sentiment acut al tragediei morții, tocmai ca un fel de ulcer teribil vindecat de Hristosul Înviat.

La mijlocul secolului al II-lea al erei creștine, a fost scris primul eseu filosofic despre înviere, cartea „Despre învierea morților" de Atenagora Atenianul, un filosof creștin. Dintre diversele argumente pe care le oferă aici, referirea sa la **unitatea** și **integritatea** compoziției umane merită o atenție specială. Atenagora ajunge la necesitatea unei învieri generale tocmai din faptul unității naturii umane: „Dumnezeu nu a acordat existență și viață independente naturii sufletului în sine, nici naturii corpului separat, ci numai oamenilor alcătuiți din suflet și trup, astfel încât cu aceleași părți din care sunt compuși când se nasc și trăiesc, după această viață ajung la un scop comun, căci sufletul și trupul în om constituie o singură ființă vie." Omul va înceta să existe, subliniază Atenagora, dacă se încălcă completitudinea compoziției sale, ceea ce va încălca și identitatea individului. Indestructibilitatea sufletului trebuie să corespundă stabilității corpului (prezenței sale în propria sa natură). „O ființă care a primit inteligență și rațiune este omul, și nu sufletul în sine . Prin urmare, omul trebuie să rămână mereu și să fie alcătuit din suflet și trup. Și acest lucru este imposibil dacă nu înviază . Căci dacă nu există înviere, atunci natura oamenilor ca oameni nu va rămâne" [11] .

Ceea ce este important în raționamentul său este claritatea sa calmă în opoziția a doi termeni simbolici: „ *omul* " și „ *sufletul însuși* ". Și, în același timp, **momentul identității este constant umbrit** . Tocmai aici rezidă cea mai mare dificultate filosofică [12] . Învierea nu înseamnă în niciun fel o simplă întoarcere sau repetiție. La urma urmei, unii stoici învățau despre „întoarcerea veșnică" (mai multe despre asta mai jos). Învierea este în același timp **o transformare** . Nu doar o întoarcere sau o restaurare, ci o înălțare și o ascensiune la ceva mai bun și mai perfect: *„Când semeni, nu semeni trupul care are să vină, ci bobul gol, orice ar fi grâu sau orice alt bob... Se seamănă trup firesc, se înviază trup duhovnicesc. Există un trup firesc și există și un*

trup duhovnicesc” (1 Corinteni 15:37-44). Aici este cu siguranță indicată **o schimbare** a celor care înviază sau înviază .

Cum ar trebui să ne gândim la această „schimbare” astfel încât această „identitate” să nu fie afectată sau diminuată de ea? La primii scriitori găsim o mărturie simplă a identității, fără detalii filozofice. Distincția apostolului între trupul „firesc” (***so ma fusikōn*** *) și trupul* „duhovnic” (*so ma pneumatikōn) avea* nevoie de clarificări și explicații suplimentare (cf. comparația dintre *„ trupul smereniei ”* și *„ trupul slavei ”*, Filipeni 3:21). Iar în epoca disputelor intensificate cu docetiștii și gnosticii, un răspuns detaliat și clar a devenit urgent. Origen a încercat să-l ofere.

Răspunsul său nu a fost acceptat de toți, iar întrebarea cât de fidel era Origen învățăturii și tradiției Bisericii a fost aprins dezbătută. Cu toate acestea, Origen însuși și-a oferit explicația nu ca pe o „învățătură” a Bisericii, ci ca pe o opinie teologică personală. Origen a subliniat că, chiar și în moarte, *„ forma ”* omului rămâne neatinsă și nevătămată, iar prin aceasta se referă la suflet, ca principiu vital și formativ al trupului, ca „entelehie” și „limită” a acestuia. Este, ca să spunem așa, forța creatoare a trupului, un fel de sămânță capabilă de germinare... Trupul îngropat în pământ se dezintegrează ca o sămânță semănată. Dar puterea sa vegetativă nu se stinge în el și, la timpul potrivit, conform cuvântului lui Dumnezeu, va restaura întregul trup ca un bob de grâu care încolțește într-un spic. Există o anumită *corporalitate* inerentă sufletului uman. La învierea generală, aceasta va fi revelată și realizată în trupul actual al gloriei. Origen consideră că această **unitate** a principiului vital sau a „cuvântului-sămânță” este suficientă pentru păstrarea identității individuale și continuitatea existenței umane. Toate proprietățile temporare ale corpului actual vor fi înlocuite de o „substanță” mai bună și spiritualizată [13] .

Există multe aspecte controversate în viziunile escatologice ale lui Origen, dar în acest caz ideea este destul de clară. Origen insistă că continuitatea existenței individuale este asigurată suficient de identitatea forței dătătoare de viață. Prin urmare, identitatea numerică a compoziției materiale nu este necesară. Acuitatea chestiunii nu constă în faptul că Origen respinge materialitatea corpurilor „spirituale” ale învierii, ci în modul în care își imaginează însăși structura organismului corporal. Și astfel, pentru el, „trupul însuși” este tocmai „forma” sau „cuvântul-sămânță” al corpului, forța sa crescătoare și constructivă. În acest caz, el aderă ferm la Aristotel.

„Forma” sa corespunde pe deplin „entelehiei” lui Aristotel, iar ceea ce este nou aici este recunoașterea *indestructibilității formei sau începutului individual* , adică chiar „începutul individuației”. Pe aceasta construiește doctrina învierii. În propriul corp actual, particulele sale materiale sunt combinate și create tocmai de suflet, care le „formează”. Prin urmare, indiferent din ce particule este format trupul înviat, însăși identitatea individualității psihofizice nu va fi încălcată sau slăbită, căci această forță care îl produce rămâne neschimbată. Acest lucru este în întregime conform lui Aristotel: sufletul nu poate fi în afara corpului său [14] .

Această opinie a fost repetată de mai multe ori mai târziu, tocmai sub influența lui Aristotel; iar în teologia romano-catolică modernă rămâne deschisă întrebarea în ce măsură recunoașterea identității materiale a trupului înviat cu trupul muribund aparține esenței dogmei învierii [15] . Și aici nu este vorba atât de o chestiune de credință, cât de interpretare metafizică. S-ar putea chiar crede că, în acest caz, Origen nu transmite propria opinie, ci opinia general acceptată. Mai mult, această teorie „aristotelică” a învierii este greu de reconciliat cu presupunerea așa-numitei „preexistențe a sufletelor” și cu această schemă a lumilor schimbătoare și care se întorc, adaptată stoicilor. Nu există o corespondență completă între această doctrină a învierii și doctrina „restaurării universale” sau a *apocatastazei* .

La Sfântul Grigorie de Nyssa, divergența față de anumite idei ale lui Origen devine destul de evidentă. Obiecțiile principalului adversar al lui Origen în această chestiune, sfântul mucenic Metodie al Olimpului, se reduc la o critică a conceptului de „chip”. În înțelegerea lui Metodie, identitatea „chipului” nu asigură încă continuitatea personală dacă substratul material este complet diferit. Aceasta presupune o idee diferită despre relația dintre „chip” și „materie” față de cea a lui Origen [16] . Sfântul Grigorie de Nyssa i se alătură și lui Metodie în acest caz. În sinteza sa escatologică, el încearcă să combine ambele puncte de vedere, să reconcilieze „adevărul” lui Origen cu „adevărul” lui Metodie. Iar construcția sa este de un interes și o importanță excepționale [17] . Grigorie de Nyssa pornește de la unitatea empirică sau contactul dintre „suflet” și „trup”, dezintegrarea sa fiind moartea. Trupul, abandonat de suflet și lipsit de „forța sa vitală”, se dezintegrează, coboară și este atras în circulația generală a materiei. Materia nu este deloc distrusă; Numai corpurile mor, dar nu și elementele în sine. Și, mai mult, în chiar dezintegrarea, particulele corpului anterior păstrează anumite semne sau urme ale apartenenței

lor anterioare la un corp sau altul și la sufletul său. În sufletul însuși, se păstrează și anumite „semne de legătură”, anumite „semne corporale” sau urme. Și sufletul, cu „puterea sa cognitivă”, rămâne chiar și în separarea muritoare de elementele corpului său descompus.

În ziua învierii, fiecare suflet își recunoaște elementele prin aceste semne și marcaje. Aceasta este „ *forma* ” trupului, „imaginea sa interioară” sau „tipul”. Sfântul Grigore compară procesul unei astfel de restaurări a trupului cu germinarea unei semințe și cu dezvoltarea embrionului uman în sine. El se îndepărtează decisiv de Origen în ceea ce privește întrebarea din ce substanță vor fi construite trupurile învierii. Dacă ar fi construite din elemente noi, atunci „nu ar mai fi o înviere, ci crearea unui om nou”. Trupul înviat este reconstruit tocmai din elementele anterioare marcate sau imprimate pe el în zilele vieții sale trupești; altfel, ar fi pur și simplu un alt om. Cu toate acestea, învierea nu este pur și simplu o întoarcere sau o reproducere a existenței prezente. O astfel de repetare ar fi cu adevărat „un fel de calamitate fără sfârșit”. În înviere, constituția umană este restaurată nu la starea sa prezentă, ci la starea sa „ *originală* ” sau „veche”. Aici nici măcar nu este potrivit să spunem că este „restaurată”. Mai degrabă, abia pentru prima dată este adusă în starea în care ar fi trebuit să fie și în care ar fi fost, dacă păcatul și căderea nu s-ar fi întâmplat în lume. Și tot ceea ce este legat în alcătuirea umană de instabilitate, de vârstă, de schimbări exterioare și decrepitudine nu este supus restaurării în niciun fel.

Prin urmare, învierea nu este atât o întoarcere, cât **o împlinire** . Este un anumit **mod nou** de existență. Omul va învia pentru veșnicie, însăși forma timpului dispare. Prin urmare, în corporalitatea care învie, fluiditatea și schimbăbilitatea sunt abolite, iar întreaga sa plenitudine este cumva contractată sau „scurtată”. Aceasta nu este doar apocatastază , **ci** și **recapitulare** . Excesul malefic dispare - ceea ce a rămas și a crescut din păcat. Această cădere nu dăunează plenitudinii personalității, căci este exces și nu aparține structurii personalității. Astfel, **nu totul** este restaurat în compoziția umană . Identitatea materială a trupului celui înviat și al celui muribund, pentru Sfântul Grigore de Nyssa, semnifică mai degrabă realitatea vieții trăite, care trebuie absorbită în viața de apoi. În aceasta, el se abate de la Origen, pentru care viața empirică pe pământ părea doar un episod trecător. Dar pentru Sfântul Grigore, principalul lucru în înviere era tocmai această **identitate** a aparenței (sau speciei), adică unitatea și continuitatea existenței individuale. El aplică aceeași

gândire a lui Aristotel despre legătura unică și irepetabilă dintre suflet și trup .

Viața de apoi a omului, în înțelegerea Sfântului Grigorie de Nyssa, este o cale în care compoziția sa trupească **este purificată** și **reînnoită** precum metalul prețios într-un cuptor de topit. Ca urmare a acestui fapt, **un trup reînnoit** va fi restaurat. De aceea, Sfântul Grigorie numește moartea *„ binefăcătoare ”*, iar acesta este un gând patristic general și constant. Moartea este tributul păcatului și, în același timp, **un leac** . În moarte, Dumnezeu, ca să zicem așa, topește vasul trupului nostru. Prin mișcarea liberă a voinței păcătoase, omul a intrat în comuniune cu răul, iar otrava viciului a fost amestecată în compoziția noastră. Și acum, ca un fel de vas murdar, omul se dezintegrează în moarte, iar trupul său se descompune, astfel încât, după purificarea de impuritatea pe care a primit-o, poate fi din nou ridicat la compoziția sa originală prin înviere.

Astfel, însăși moartea se dovedește a fi organic co-înviată; este temperarea misterioasă și aprinsă a constituției umane slăbite. Prin păcat, dualitatea psiho-fizică a naturii umane a fost zdruncinată și slăbită, drept urmare omul a devenit muritor. În mortalitate, însă, el este parțial vindecat de această instabilitate. Totuși, numai Învierea lui Hristos reînvie natura umană și face posibilă învierea generală [18] . Intuiția creștină fundamentală și timpurie în învățătura despre om este intuiția **unității sale întrupate** . Prin urmare, adevăratul scop al omului poate fi realizat pe deplin numai odată cu învierea generală.

Două interpretări ale eternității

Însuși conceptul de *unicitate* în experiența creștină se schimbă semnificativ în comparație cu cel antic. Această schimbare ar putea fi descrisă sau desemnată după cum urmează. În viziunea antică asupra lumii există *unicitate sculpturală* - o întruchipare inviolabilă și unică a unui chip înghețat. În experiența creștină există *unicitatea vieții trăite* . Această diferență este mai importantă și mai profundă decât ar putea părea din exterior, căci într-un caz unicitatea *este atemporală* , iar în celălalt - unicitatea *temporală* . Și acest lucru este legat de faptul că lumea antică nu cunoștea și nu recunoștea nicio *intrare din timp în eternitate* - temporalul este inevitabil și trece. Ceea ce este în ființă nu poate în niciun fel să devină durabil; ceea ce se naște moare. Doar ceea ce nu se naște, nu începe, ceea ce nu „ființă” deloc, ci „este”, adică stă *în afara timpului...*

În înțelegerea antică, strict vorbind, a presupune nemurirea viitoare însemna, prin urmare, a presupune nenășterea trecută. Și întregul sens al procesului empiric se bazează tocmai pe o *coborâre simbolică din eternitate în timp...* Soarta omului este decisă și împlinită *în dezvoltare, și nu într-o ispravă. Conceptul naturalist al unei dispoziții înnăscute, și nu al unei sarcini creative* , rămâne fundamental aici . Și acest lucru este legat tocmai de simțul defectuos al timpului la omul antic... Timpul este un anumit tărâm inferior sau decadent al existenței. Nimic nu se împlinește în timp. În timp, se dezvăluie *doar realități eterne și nemișcate. În acest sens, Platon a numit timpul „ o anumită imagine mobilă a eternității "* („Timeu", 37d: ***e„ken kinhtOn tina a„inoj poiAsai).

Platon are în minte timpul astronomic, adică *rotația cerurilor* , imaginea numărabilă a unității permanente. Orice acțiune este exclusă aici. Dimpotrivă, timpul „imită eternitatea" și „se rotește conform legilor numărului", pentru a „deveni cât mai asemănător" eternului (38 a, b). Aici aceste nuanțe sunt caracteristice - „reflecție", „similaritate". În înțelegerea antică, categoria fundamentală a existenței temporale este tocmai *reflecția, dar nu realizarea* [19] . Căci, într-adevăr, tot ceea ce ar trebui „să fie" „este" deja în cel mai bun și complet mod în afara oricărei mișcări, în imobilitatea permanentă a atemporalului și nu există nimic de adăugat la această plenitudine autosuficientă. Prin urmare, *tot ceea ce se întâmplă este, prin urmare, trecător* . Prin urmare, povara timpului devine atât de insuportabilă pentru omul antic cu „cercul" său de origini și împliniri.

În conștiința antică nu există simțul *datoriei creatoare* . Dimpotrivă, cel mai înalt nivel este declarat a fi **detașarea** și „indiferența" înțeleptului, care nu este ocupat sau tulburat de vicisitudinile procesului temporal. El știe că totul se realizează conform unor „legi" și măsuri eterne și divine și, prin urmare, el însuși învață, prin frământarea existenței, să contemple armonia și frumusețea nemișcate și eterne a întregului. Omul antic **visează** la **eternitatea în timp, visează la „evadarea" din această lume într-o lume nemișcată, într-o lume a contemplărilor nemișcate. De aici și sentimentele de condamnare** , neputință și lipsă de scop atât de frecvente în antichitate . Etica antică nu se extindea dincolo de virtutea **răbdării , iar simțul responsabilității** era prea slab pentru a pătrunde atunci... Gândirea antică nu a avansat deasupra conceptului *de soartă* [20] .

Mulți oameni continuă să trăiască într-un simț al timpului atât de străvechi și precreștin, acceptând și prezentând platonismul sau stoicismul drept creștinism. Tocmai de acest simț defectuos al timpului se leagă o neînțelegere foarte persistentă. Pare incredibil că soarta unei persoane poate fi decisă în cele din urmă în „această viață", că o poate decide pentru totdeauna în acțiunile sale cotidiene și prozaice (sau fapte rele și crime). La urma urmei, toate aceste acțiuni de aici sunt atât de nesemnificative și mici în comparație cu eternitatea. Nu este acesta doar un „infinit de mic" în comparație cu infinitatea destinului etern? De aici se face o presupunere despre alte existențe ale unei persoane, când și unde i se deschid mai multe oportunități și spații...

Toate aceste raționamente ar trebui numite pur și simplu naive. Ele rămân chiar și din experiența noastră de zi cu zi. Semnificația „evenimentelor" din viața noastră este determinată nu atât de durata lor formală și măsurată, cât de sensul și conținutul lor intern. Prin urmare, în autodeterminarea noastră internă și creativă, nu suntem legați formal de schema timpului. În cunoaștere și iubire, depășim timpul, realizând supratemporalul în temporal. Atunci evenimentele în sine în timp se dovedesc a fi cu adevărat „o anumită imagine mobilă a eternității durabile" - dar nu în sensul lui Platon... În temporal, se descoperă unele lacune în eternitate, iar insignifianța sau aparența temporalului este expusă prin apariția eternului... Ceea ce se întâmplă participă în esență la existent, și nu în ordinea manifestării, ci în ordinea **realizării** și realizării **pentru totdeauna** ... Și avem acest **sentiment curajos și îndatoritor, sobru și profetic al necesității creatoare** . Această durere profundă despre **trecutul irevocabil** și direct despre **momentul pierdut** este accesibilă tuturor .

Toate acestea mărturisesc faptul că ele sunt în mod misterios **proporționale cu eternitatea** . În linii mari, „o viață" este suficientă pentru a-ți decide în mod creativ destinul, pentru a *-ți face alegerea* . În orice caz, nicio însumare a momentelor nu va aduce acest rezultat întotdeauna final mai aproape de standardul infinit. În orice caz, nu prin însumarea momentelor finite se poate depăși această legătură cu finitudinea. Fiecare persoană are **o singură viață** , continuă în identitatea voinței și conștiinței, și anume, în **identitatea personalității** . Această linie misterioasă semi-directă a destinului uman merge de la naștere în eternitate. Are diferite etape: „aici" și viața întrupată; perioada de separare și așteptare dincolo de mormânt,

care este, de asemenea, o perioadă de așteptare pentru sfinții glorificați, căci și ei încă „așteaptă doar învierea morților” [21] ; misterul învierii și judecății ulterioare: „ *viața veacului viitor* ”.

Însă, în schimbarea acestor etape, tocmai destinul unic este cel care se dezvăluie, singura personalitate este cea care se formează și crește - indiferent la ce se dezvoltă „în învierea *vieții* ” sau „în învierea *judecății* ”. Chiar și acum, acest lucru pare incredibil și neverosimil pentru mulți dintre noi, pur și simplu pentru că simțul nostru al timpului nu a fost încă suficient botezat în sursa experienței creștine și în ea rămânem prea adesea incorigibili, eleni... Perspectiva timpului pentru omul antic este întotdeauna închisă și limitată, iar cel mai înalt simbol pentru el este *cercul care se întoarce la sine* . Și, prin urmare, curgerea timpului în imaginația sa este cumva împărțită într-o schimbare de cicluri închise. Tocmai de aceasta este legată ideea *de întoarcere eternă* . Sub această formă bizară, lumea antică a avut și ea un presentiment al misterului învierii...

Pitagoreienii propovăduiau despre repetarea ciclurilor. „Dacă e să-i credem pe pitagoreieni, atunci, după un timp, vă voi citi din nou cu acest băț în mâini și veți sta cu toții în fața mea așa cum faceți acum, și nu va fi diferit cu nimic altceva.” Așa a transmis mai târziu Eudemus învățătura pitagoreică [22] . Tocmai această **precizie a repetiției** este caracteristică aici . Repetiția în sine este legată de natura circulară a mișcărilor lumii. Platon vorbește în același sens despre încarnări succesive și „cercuri” în „Phaedrus”-ul său. Dar această schemă își capătă întreaga dezvoltare abia mai târziu, la stoici.

Stoicii propovăduiau o astfel de „palingeneză periodică a tuturor lucrurilor”, în care și individul este reprodus exact. Zenon învăța, de asemenea, că nu numai că lumea se va întoarce în aceeași formă, ci același Socrate se va întoarce ca fiu al aceluiași Sofronisc și al aceleiași Fenarete și așa mai departe. Aceeași idee este exprimată ulterior de Marcus Aurelius și Posidonius. Această repetare are loc tocmai într-un volum și o arie cosmică, întreaga lume „se întoarce”, iar stoicii vorbeau despre „restaurarea tuturor lucrurilor”.

Totuși, nu se realizează o coincidență completă, deoarece există o diferență numerică. Cu toate acestea, nu există o mișcare înainte - totul se întoarce „în aceeași imagine”. Se dovedește, într-adevăr, a fi un fel de teribil *perpetuum mobile* - exact ca un fel de caricatură a învierii... Aici, existența individuală este complet inclusă în schema

cosmică, omul este abandonat și lăsat la mila ritmurilor cosmice și a „fluxului stelelor” (pe care grecii îl numeau „soartă”). Ceea ce este înspăimântător aici este tocmai lipsa de speranță, imposibilitatea noutății autentice, coșmarul certitudinii eterne, această izolare a fiecărei ființe, cine s-a născut în ce și cum cine a început să fie. Tocmai această absență a istoriei reale, absența perspectivelor progresiste este cea care este înspăimântătoare [23] . „Rotația și migrația sufletelor nu este istorie”, notează cu umor Losev. „Este istorie construită după tipul de astronomie, este un tip de astronomie” [24] .

În creștinism, însăși sensul timpului se schimbă. Timpul începe și se termină, dar în el se împlinește destinul creator și ireversibil. Și timpul însuși este în esență singular. Învierea generală este limita finală a acestui timp unic, a acestui destin unic al lumii create, *plenitudinea universală a termenilor, împlinirea catolică a timpurilor* [25] .

Diferența dintre sensul creștin al timpului și sensul antic sau elen nu constă doar în faptul că modelul închis al rotației este acum opus simbolului unei linii drepte, a unei raze sau a unei săgeți, care se extinde într-o distanță indefinită și nelimitată. Seria temporală, în înțelegerea creștină, nu este această „infinit rea” a progresului sau mișcării nerealizate. Nu este anticul *apeiron* (infinit), opus măsurii sau „limitei” antice. În sensul creștin al timpului, această tensiune antică dintre „limită” și „infinit” este eliminată și depășită. Căci întrebarea în sine este diferită. Dialectica „infinitului” și a „limitei” este, în esență, dialectica „materiei” și „formei”. Este „manifestarea” formelor eterne, imprimate în „subiectul” lipsit de calitate și, prin urmare, complet pasiv, în „materie”.

Această dialectică din experiența creștină este opusă de ceva mai mare. Întinderile eroismului și creativității se deschid. Iar concretețea sarcinii aduce din interior certitudine și structură seriei temporale, îi conferă o anumită măsură și ordine. Și tocmai concretețea temei istorice este cea care, din interior, conectează timpul curgător într-un întreg viu și organic. Și aceasta nu este o unitate anatomică, nu este unitatea unei scheme sau a unui schelet. Aceasta este tocmai o unitate vitală, organică sau fiziologică.

Sfântul Grigorie de Nyssa a vorbit foarte clar despre aceasta. „Când omenirea își va atinge plenitudinea, atunci această mișcare curgătoare a unității se va opri cu siguranță, ajungând la limita necesară, și o altă stare va lua locul acestei vieți, separată de cea prezentă, care curge în

distrugere și naștere... Când natura noastră, în ordinea și legătura corespunzătoare, va îndeplini o rundă completă de timp, atunci această mișcare curgătoare, creată de succesiunea celor născuți, se va opri cu siguranță. Umplerea universului va face imposibilă creșterea ulterioară într-un număr mai mare, iar întreaga plenitudine a sufletelor din starea invizibilă și împrăștiată se va întoarce atunci la cea adunată și vizibilă, iar aceleași elemente se vor reuni din nou în aceeași legătură..." *Aceasta este învierea* [26] .

Terminologia Sfântului Grigorie este familiară, limbajul „filosofilor externi", dar cuvintele sună diferit. Timpul se va opri, schimbarea va înceta, căci într-o zi tot ce trebuie să fie realizat se va împlini și se va împlini. Semănatul va coace și va crește... Sfântul Grigorie vorbește aici tocmai despre *împlinirea interioară a istoriei...* Și întregul proces este conceput **ca singular** . Nicio „repetiție" sau „întoarcere" nu este posibilă, căci nu există timp gol și nici timp astronomic nesfârșit sau rotație a cerurilor. Există doar un singur proces concret de a deveni creatură, de a crește în veșnicie. Învierea morților este o secțiune unică și singulară în destinele întregii lumi, ale întregului cosmos. Cel unic și ultim pentru toți, **rezultatul universal și sobornic** . Și „pe cealaltă parte" se extinde deja o altă Împărăție, viitoare, *„viața veacului viitor"*. De aceea, doritul rămâne necunoscut. „Nu știm încă ce vom fi" (1 Ioan 3:2). Aceasta va fi o nouă Revelație. Învierea va deschide Împărăția Slavei [27] .

Apoi va veni „Sabatul binecuvântat" pentru toată creația, „această zi odihnitoare", misterioasa „a opta zi" a creației, „ziua de seară" a Împărăției. Apoi, „Paștele nestricăciunii" se va răspândi în întreaga lume. „Toată creația se va reînnoi și va deveni spirituală, va deveni o locuință imaterială, instricăcioasă, neschimbată și veșnică. Cerul va deveni incomparabil mai strălucitor și mai luminos decât pare acum și se va reînnoi complet. Pământul va primi o frumusețe nouă, inefabilă și va fi îmbrăcat într-o varietate de flori neofilite, strălucitoare și spirituale. Soarele va străluci de șapte ori mai puternic decât acum, iar întreaga lume va deveni mai perfectă decât orice cuvânt. Va deveni spirituală și divină, se va uni cu lumea intelectuală, se va dovedi a fi un fel de paradis mental, Ierusalimul Ceresc, moștenirea inalienabilă a fiilor lui Dumnezeu" [28] .

Și totuși, **învierea morților este urmată de Judecata de Apoi** . Și în cadrul Învierii însăși, se păstrează dualitatea strictă a „vieții" și a „condamnării". Aceasta este o nouă dificultate și „ispită" pentru minte.

Iată-ne din nou la limita dintre cunoscut și necunoscut. Aici este din nou dezvăluit misterul dublei libertăți. **Apocatastaza naturii nu desființează libertatea voinței** . Voința nu poate fi înclinată cu forța, trebuie să fie mișcată „de cauzalitate prin libertate", mișcată din interior de iubire. Sfântul Grigorie de Nyssa a înțeles și el pe deplin acest lucru. Dar tocmai aici sunt cel mai clar dezvăluite limitele intelectualismului elen. **Evidența** pare a fi o condiție suficientă pentru înclinarea sau convertirea voinței. Și în fața Adevărului și Dreptății revelate, negarea sau rezistența la voința rea nu va mai fi posibilă. Totul va fi „demascat" (va deveni evident).

Aceste concluzii dezvăluie identificarea tipică elenică a „păcatului" și „ignoranței". Cu toate acestea, în spiritul decăzut se ascunde o adâncime întunecată pe care nicio dovadă nu o poate zdruncina. Conștiința bisericească a elenismului a trebuit să treacă printr-o lungă și dificilă școală de ascetism, autocunoaștere ascetică și autoexaminare pentru a se elibera de această naivitate intelectualistă. La Sfântul Maxim Mărturisitorul întâlnim o nouă înțelegere, revizuită și aprofundată, *a apocatastazei* . Sufletele stinse vor rămâne nemișcate chiar și în însăși contemplarea Divinității. Acest lucru este misterios și de neînțeles pentru rațiune. Dar convingător pentru o inimă iubitoare. Căci iubirea este doar în libertatea reciprocă [29] .

În înviere, integritatea creației este restaurată. Dar păcatul și răul își au sediul în voință. Conștiința elenică de aici a concluzionat despre instabilitatea răului, care trebuie să se disipeze de la sine, din limitări și slăbiciune interne.

Dimpotrivă, experiența creștină mărturisește inerția și încăpățânarea de neconceput a voinței. Paradoxul misterios al pocăinței este legat de aceasta. Păcatul persistent rămâne nevindecat chiar și în restaurarea generală. Dar păcatul pocăit este iertat *„într-o singură oră"*. Și pentru aceasta nu sunt necesare nici rătăciri lungi, nici migrări ale sufletului, nici întreaga cale pretinsă a transformărilor naturale. Sunt inutile și neputincioase. O picătură de lacrimi, dacă vine din inimă, și un bănuț de văduvă înseamnă mai mult... Căci păcatul și răul nu vin din impuritatea exterioară, nu din murdăria naturală, ci din infidelitatea interioară, în primul rând din perversiunea voinței. Prin urmare, păcatul este înlăturat doar în lucrarea și isprava interioară. Harul vindecă voința doar „în misterul libertății".

Concluzie

Învierea generală este *împlinirea Bisericii*... Și ea este deja în vigoare în Biserică. În experiența spirituală a Bisericii și în comuniunea sacramentelor, se revelează misterul vieții viitoare și se prefigurează „în parte" Împărăția mult sperată... Și numai din profunzimea acestei experiențe putem, în smerenie, să înțelegem „ceea ce vom fi".

Note

[1] *Sfântul Ioan Gură de Aur.* În ebr. hom. 17, 2, PG 63, 129.

[2] Vezi *Origen.* Contr. Cels. V, 14; Koetschau, S. 15.

[3] *Plotin* . Enneada II, 9, „împotriva gnosticilor", de la 15 până la sfârșit. Despre Plotin ca gânditor religios, cea mai bună lucrare este: *Abbe R. Arnou* . Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921. Imaginea fugii se găsește deja la Platon: „trebuie să te străduiești să fugi de aici acolo cât mai repede posibil!" (Theaetetus, 176a). Și întreaga viață a unui filosof este „pregătire pentru moarte" (Phaedo, 81a). Starea întrupată a sufletului este, pentru Plotin, doar un anumit episod trecător în destinul său, iar acesta va uita complet de această viață pământească atunci când se va întoarce și se va înălța la contemplarea fericită (vezi întreaga Enneadă IV). Cf. *Blonsky, P.,* Filosofia lui Plotin. Moscova, 1918, pp. 146 și următoarele.

[4] *Sfântul Ioan Gură de Aur.* De resurrecție a morții, 6, PG 50, 427-428.

[5] *Minucius Felix.* Octavius, 34 de ani; Halm, p. 49.

[6] *Ern V. F.* Scrisori despre Roma creștină, scrisoarea a treia - În catacombele Sfântului Calist // Buletinul Teologic. 1913, ianuarie, p. 106.

[7] *Sfântul Atanasie cel Mare.* De incarnare, 21, PG 25, 132.

[8] *Preotul P. Florensky* . Stâlpul și temelia adevărului. O experiență a teodiceei ortodoxe. Moscova, 1914, pp. 291-292.

[9] *Aristotel.* Despre suflet. Cartea a II-a, de la început 412a încoace (folosesc ediția adnotată a lui Trendelenburg); cf. I, 3, 407b.

[10] *Losev, A. F.* Eseuri despre simbolismul și mitologia antică. Vol. I. Moscova, 1930, pp. 67, 632, 633. Cf. o altă carte a aceluiași autor:

Cosmosul antic și știința modernă. Moscova, 1927. Aici este adunată și elaborată cu atenție o cantitate vastă de material despre istoria filosofiei grecești în general, despre filosofia lui Platon și despre „platonism" în special. Autorul are întotdeauna în vedere problemele „platonismului creștin". Aceste cărți sunt atractive prin acuitatea și marea lor îndrăzneală de gândire.

[11] *Athenagoras.* De ressurr., 14, 15.

[12] Vechea carte a lui *Atzberger L.,* Geschichte der christlichen Eshatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit. Fr. i-Br., 1895, nu a fost încă înlocuită de una mai bună. În limba rusă, vezi *Oksiyuk M. F.,* Eschatologia Sfântului Grigore de Nyssa. Kiev, 1914. Într-o introducere foarte detaliată (care constituie jumătate din carte), este oferită o imagine de ansamblu asupra escatologiei răsăritene din perioada precedentă și se spun multe despre contemporanii mai tineri. Însă materialul occidental nu este deloc abordat (chiar și Tertulian). Iar autorul se limitează la o comparație de texte, fără o analiză teologică și istorico-filosofică.

[13] Textele relevante sunt adunate și comparate în: *Oksiyuk M. F.* Cit. cit., pp. 162-174, etc. Cf. și principalele monografii despre Origen: *Redepenning.* Bd. II. Bonn, 1846; *Denis J.* La philosophie d'Origene. Paris, 1884, p. 297 și următoarele; *Bigg Ch.* The Christian Platonics of Alexandria. Oxford, 1886, pp. 225 și următoarele, 265 și următoarele; *Prat E.* Origene. Le theologien et l'exegete. Paris, 1907, p. 87 și următoarele; *Ramers C.* Des Origens Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851; *Kraus JB* The Words of Origins from the Apostles' Perspective. Regensburg, 1859; *Meyer, Hans* . Scrieri despre cuvintele Stoa din perspectiva apostolilor asupra istoriei patristice. Bonn, 1914. Dintre lucrările cele mai recente, ar trebui menționate următoarele: *Cadrou R.* Introducere în sistemul originilor. Paris, 1932; *Bardy G.* Origene, Dictionnaire de la catholique theologie, fasc. 95-96. Paris, 1931, col. 1545 pp.; cf. și articolul vechi: *Bp. Westcott.* Origen // Smith a Wace Dictionary. IV. 1887.

[14] Vezi în: *Strakhov P.* Învierea. I. Ideea de înviere în conștiința religioasă-filosofică precreștină. Moscova, 1916, pp. 27 și următoarele, 128 și următoarele. Se poate presupune, prin comentariile lui Alexandru din Afrodisia. Cf.: *Losev A. F.* Cosmosul antic, pp. 438 și următoarele - „sufletul ca *sculptură semnificativă a vieții* " la Aristotel...

[15] Dintre scolasticii de mai târziu, trebuie să-l amintim pe Durand, „medicul cel mai hotărât” (m. 1332 sau 1334). El pune întrebarea: „Supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus qui prius erat”, și răspunde: „Cuicumque materiae uniatur anima Petri in resurrectione ex quo est eadem forma secundum numerum per consequens erit idem Petrus secundum numerum”; citez din *pr. Segarra (SJ).* De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Madrid, 1929, p. 147. Printre teologii romani moderni, Cardinalul L. Billot susține acest punct de vedere: cf. Quaestiones de Novissimis, auctore *L. Billot, SJ* Romae, 1902, teza XIII, p. 148 și urm. Vezi și *Sparrow-Simpson WJ,* Învierea și gândirea modernă. Longmans, 1911.

[16] Cf. *Oksiyuk M. F.* Cit. cit., p. 206 urm.; vezi și *Farges J.* Les idees morales et religieuses de Methode d'Olympe. Paris, 1929.

[17] Dintre lucrările Sfântului Grigorie pe această temă, următoarele sunt deosebit de importante: dialogul „Despre suflet și înviere”, discursurile „Despre structura omului” și „Marea sa adresare catehetică”. O selecție exhaustivă de texte se găsește în cartea menționată anterior de Oksiyuk. Pentru o prezentare generală concisă, vezi cartea mea: Părinții răsăriteni ai secolului al IV-lea. Paris, 1931, pp. 130 și următoarele. Cf. și articolul foarte interesant: *Strakhov, P.,* „Atomii vieții”, Theological Herald. 1912, ianuarie, pp. 1-29; și în colecția sa, „Știință și religie”, 1915.

[18] Vezi mai multe în articolul meu: Despre moartea nașei // Pravoslavnaya Mysl. Nr. 2. Paris, 1930, pp. 148-187.

[19] Cf. și notele lui *Taylor A. E.* A commentary in Platon's Timeeu. Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 și urm. și o digresiune separată: IV. Conceptul de timp în Timeu, pp. 678-691; vezi și *Rivaud A.* Le probleme du devenir et la notion de matiere dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Theophraste. Paris, 1906; și ediția și traducerea lui „Timaeus”, cu un articol introductiv, în Colecția Bude. Paris, 1925. S-ar putea aminti și cartea *lui Baudry, J.* Le problème de l'Origine et de l'Eternite du Monde dans la philosophie grecque. Paris, 1931.

[20] Despre caracterul non-istoric al filosofiei antice, vezi Losev și Spengler, în primul volum al celebrei sale cărți (există și o traducere în limba rusă). Cf. comparații interesante în *Laberthonniere L.* Le realisme chrétien et l'idealisme grec. Paris, 1904. O altă carte recentă și

detaliată ar trebui menționată: *Guitton J.* Le Temps et l'Eternite chez Plotin et Saint Augustin. Paris, 1933. Vezi și articolul meu: Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte // Der Russische Gedanke. Hf. 3.

[21] Există *o singură* excepție: „mormântul și moartea n-au putut-o opri pe Maica Domnului, care se rugase neîncetat". Învierea s-a realizat deja pentru Maica Domnului și Mireasa lui Dumnezeu, după puterea unirii Sale incomparabile și nemăsurate cu Cel născut din Ea.

[22] Fizică simplă, nr. 732, p. 26, *Diels* , I.3 (1912), p. 355.

[23] Vezi articolul detaliat: *Meyer, Hans* . Pentru studiul celei de-a opta Wiederkunft aller Dinge. Festgabe A. Ehrhard, 1922, p. 359 și următoarele; cf. *Strakhov P.* Cit. cit., p. 34 și următoarele.

[24] *Losev A. F.* Eseuri despre simbolismul și mitologia antică, p. 643. Cf. *Guitton J.* Op. cit., p. 359-360: "Les Grecs se representaient la présence de l'eternel dans le temps sous la forme du retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuivait dans l'eternel et que la vie présente n'etait qu'un episode du drame de l'ame: ainsi le voulaient les my thinke's... pas d'histoire avant leur venue, c'est leur naissance *;* „Le temps cyclique est condamne" (Grecii își imaginau prezența eternității în timp sub forma unor reveniri ciclice. Ei admiteau cu ușurință că timpul durează o veșnicie, iar viața prezentă nu este decât un episod în existența sufletului - la urma urmei, asta cereau miturile. Aici, gândirea creștină este exprimată destul de clar. Sufletele nu au istorie înainte de apariția lor în această lume. Ele apar odată cu nașterea omului, iar odată cu moartea libertatea dispare și istoria încetează pentru ele. Sistemul mitologic al timpului este respins. Soarta omului este decisă odată pentru totdeauna. Hristos s-a întrupat odată pentru totdeauna. Timpul ciclic este demontat).

[25] Cf. articolul meu: Creature and Creaturehood // Pravoslavnaya Mysl. nr. 1, 1928, p. 176-212; sau în franceză: L'idee de la creation dans la philosophie chretienne // Logos, Revue internationale de la pensee orthodoxe. Nr 1. Bucuresti, 1928.

[26] *Sfântul Grigorie de Nyssa.* De anima et ressurr., Krab. 122, 124.

[27] Vezi mai multe în: *Tuberovsky A. M.* Învierea lui Hristos, o experiență a ideologiei mistice a dogmei pascale. Sergiev Posad, 1916.

[28] *Sfântul Simeon Noul Teolog.* Cuvinte. Vol. I / Traducere de *Episcopul Teofan* . Ediția a 2-a. Moscova, 1892, p. 382. Ediția greacă nu mi-a fost disponibilă.

[29] Despre diferența dintre „vindecarea firii" și „vindecarea voinței", cf. articolul meu „Despre moartea pe cruce", menționat mai sus. Vezi și *Pusey EB,* What is of Faith as to Everlasting Punishment, 1879; aici este prezentat un rezumat și o analiză a opiniilor și textelor patristice. Texte de la Sfântul Maxim (în principal din Ambigua) sunt citate în: *Epifanovich S. L.,* St. Maximus the Confessor and Byzantine Theology. Kiev, 1915, pp. 82 și 83, în notă. Cf. în cartea mea: Byzantine Fathers. 1933, pp. 225 și următoarele.